



Frygten der forvitrede

Om oplysningssatiens underminering af kristen frygtkultur

Brink, Dennis Meyhoff

Published in:

Chaos. Skandinavisk tidsskrift for religionshistoriske studier

Publication date:

2014

Document version

Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):

Brink, D. M. (2014). Frygten der forvitrede: Om oplysningssatiens underminering af kristen frygtkultur. *Chaos. Skandinavisk tidsskrift for religionshistoriske studier*, (62), 91-113.

Frygten der forvitrede: Om oplysningssatirens underminering af kristen frygtkultur

Af Dennis Meyhoff Brink

Abstract

Dennis Meyhoff Brink, Ph.D., University of Copenhagen

The Fear that Eroded: How Enlightenment Satire Undermined a Christian Culture of Fear

The article argues that during the Enlightenment, religious satire contested and gradually undermined a Christian culture of fear that had evolved in Europe in the preceding centuries. The 15th and 16th centuries witnessed a dramatic increase in tracts on demonology, public witch trials, and graphic and literary representations of devils, demons and witches, which conjointly constituted a coherent culture of fear. From the middle of the 17th century, however, satirical authors and artists increasingly ridiculed such religiously instilled fear. The article in particular examines how Cyrano de Bergerac and, a century later, William Hogarth ridiculed traditional beliefs in devils, demons and witches, and how they exposed clerical authorities as manipulative fear-mongers who had an interest in maintaining these beliefs because they made it easier to rule and control the population. During the 17th and 18th centuries, thousands of similarly anticlerical satires contributed to spreading a new sceptical form of humour, which gradually undermined the credibility of the old 'enchanted' world with its fear-inspiring devils and demons. Eventually, after having been the butt of satire for more than a hundred years, laughter eroded the old Christian culture of fear.

Keywords

Religious satire, ridicule, Culture of Fear, demonology, The Enchanted World, superstition, witchcraft, priestcraft, disenchantment, Enlightenment, Cyrano de Bergerac, William Hogarth.

Selvom begrebet om 'oplysning' almindeligvis associeres med *rationalitet*, så findes der også tænkere, som har haft blik for oplysningsprocessens affektive aspekter. Eksempelvis påpegede de tyske filosoffer Max Horkheimer og Theodor W. Adorno engang, at det altid har været et mål for oplysningen at frigøre mennesker fra frygt:

Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen (Horkheimer & Adorno 2001: 9).

I forlængelse heraf skal der i det følgende argumenteres for, at oplysningstidens religionssatire bidrog til at frigøre europæerne fra frygt ved at underminere de forestillinger om bl.a. helvedet, Djævelen, dæmoner, ånder, hekse og troldmænd, som den kristne kultur havde spredt i Europa, særligt i århundrederne op til oplysningstiden. Ved at få europæerne til at le ad de traderede religiøse skræmmebilleder bidrog religionssatiren ikke alene til at gøre dem mindre modtagelige overfor religiøs frygtindgydelse; den leverede også et afgørende, men understuderet, bidrag til den europæiske oplysningsproces.

Dette argument udfoldes i fire afsnit: I det første afsnit argumenteres for, at en omfattende cirkulation af tekster og billeder, omhandlende Djævelen, dæmoner, hekse og deres gerninger, intensiverede frygten for disse infernalske væsner i det 15. og 16. århundrede, hvilket efterhånden etablerede en kohærent kristen frygtkultur (I). Fra omkring midten af det 17. århundrede blev denne kristne frygtkultur dog i stigende grad udfordret og latterliggjort af en række religionssatirikere, hvoriblandt den franske forfatter Cyrano de Bergerac indtager en særlig interessant og fremtrædende position (II). Alligevel vedblev frygten med at have et stærkt tag i store dele af befolkningen, og derfor fortsatte det 18. århundredes religionssatirikere, ikke mindst den engelske billedkunstner William Hogarth, med at spotte de troendes frygt og udstille præster som manipulatoriske angstprovokatører (III). Denne vedvarende latterliggørelse ramte ikke kun kirken, men også selve troen, selvom det erklærede mål ofte var mere begrænset. Langtidseffekten heraf var, at den kristne frygtkultur til sidst forvitrede (IV).

I. Den kristne frygtkultur

I Umiddelbar forlængelse af ovenstående citat af Horkheimer og Adorno fremhæves det, at

.. das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt, (*ibid.*: 9).

For dem stod det klart, at frigørelsen fra frygt historisk set havde været nært forbundet med det, den tyske sociolog Max Weber havde kaldt for *affortryllesen* af verden – "die Entzauberung der Welt" (Weber 1922: 536). Ifølge Weber var den gamle, føroplyste verden en 'fortryllet' verden i den forstand, at den var befolket af utallige usynlige ånder og dæmoner, og i det hele taget var fuld af "geheimnisvollen unberechenbaren Mächte", som ikke kunne undgå at fylde menneskene med frygt (*ibid.*: 536). For som indbygger i den fortryllede verden var man på fundamental vis i disse skjulte og uberegnelige magters vold: Man kunne umuligt styre eller kontrollere dem, men højst håbe på at mildne eller modificere dem ved hjælp af f.eks. bønner, ritualer, ofringer eller magi. Menneskene var ikke "herrer" over situationen, som Horkheimer og Adorno formulerede det, men var tværtimod underlagt fremmede kræfter, som de frygtede, ikke mindst fordi der efter sigende ikke kun fandtes gode ånder, men også onde.

I forlængelse af Webers skel mellem den 'fortryllede' verden og den 'affortryllede' verden har den canadiske filosof Charles Taylor for nyligt skelnet mellem to forskellige selvforståelser, som er knyttede til hver af disse verdener: Mens den moderne europæer, der bor i en affortryllet verden, opfatter sig selv som et "*buffered self*", dvs. som et forholdsvis velpolstret og autonomt individ, så opfattede endnu det 16. århundredes europæer, der boede i en fortryllet verden, sig som et "*porous self*", dvs. som et væsen, der på fundamental vis var åbent for alverdens udefrakommende kræfter, og som følgelig også var sårbart på en måde, der er blevet fremmed for os i dag (Taylor 2007: 37-38). Som Taylor formulerer det: "The porous self is vulnerable, to spirits, demons, cosmic forces. And along with this goes certain fears" – ikke mindst "the fear of possession" (*ibid.*: 38, 35). I den kristne verden blev de onde ånder, der kunne besætte mennesker, som regel omtalt som 'dæmoner', og fra og med det 12. århundrede blev disse dæmoner i stigende grad tilskrevet evner til at intervenere direkte i menneskelivet – eksempelvis ved at friste folk til at begå syndige handlinger; ved at antage forførende skikkelser og have sex med dem eller ved at trænge ind i deres kroppe og besætte dem (Muchembled 2000: 44, 49). Ifølge den gængse opfattelse i senmiddelalderens kristne verden

var menneskene således åbne for talrige varianter af diabolisk indflydelse, rangerende fra hverdagslige fristelser til total invasion.

Selvom kristendommens budskaber om næstekærlighed og tilgivelse allerede i Biblen var ledsaget af trusler om helvedet, Djævelen, dæmoner og besættelser, så indtraf der efter alt at dømme en intensivering af frygten for det infernalske persongalleri i slutningen af middelalderen. Det indikeres af mindst tre forhold: For det første blev Djævelen en større, mere monstrøs og mere fyrsteagtig figur i senmiddelalderen, hvilket bl.a. ses af de enorme dimensioner, som Lucifer, der nu er blevet til en mørkets fyrste, antager i Dantes *Guddommelige Komedie* (Dante 2006: 228-230). For det andet blev Djævelens hjælpere, dæmonerne, som nævnt, tillagt nye og flere evner til at trænge ind i de porøse mennesker og lokke, forføre eller besætte dem. Endelig, for det tredje, fik omtalen af Djævelen, dæmonerne og dem, der angiveligt allerede var blevet forført eller besat af dem, nu en langt større præsens i den europæiske kultur, hvilket ikke mindst kan ses af den eksplosive stigning i antallet af traktater om dæmonologi og heksekunst, som indtraf i slutningen af det 15. århundrede (Muchembled 2000: 64-65). Befordret af udbredelsen af trykkekunsten spredte disse traktater en lære om, at mange mænd, og endnu flere kvinder, var gennemtrængt af dæmoni eller ligefrem havde indgået en pagt med Satan selv. De dæmonologiske traktater, som i langt de fleste tilfælde var skrevet af kristne teologer, identificerede disse mænd og kvinder som troldmænd og hekse, udgjorde i de følgende århundreder det doktrinære grundlag for tusindvis af menneskeafbrændinger over hele Europa.¹

Senmiddelalderens talrige anklager imod kættere udgjorde, ifølge den franske historiker Robert Muchembled, en slags skabelon for de efterfølgende hekseforfølgelser (Muchembled 2000: 54). Kætterne var ikke alene blevet associeret med Djævelen og hans dæmoner, men deres påståede hemmelige møder var også blevet kaldt 'sabbatter', og i løbet af det 15. århundrede gled forestillingen om kætterske sabbatter over i forestillingen om de såkaldte 'heksesabbatter', der, foruden kætterske ritualer, angiveligt også implicerede, at heksene tilbad Satan, havde sexorgier med dæmoner, dræbte og spiste spædbørn og blev oplært i sort magi, som de bl.a. brugte til at forhekse eller tryllebinde mennesker og ting (*ibid.*: 57-61). Disse gruppevækkende

¹ Der findes ingen sikre tal for hvor mange europæere, der blevet brændt på bålet som hekse eller troldmænd. Men ifølge historikeren Brian P. Levacks estimat blev omtrent 90.000 mennesker, hvoraf de fleste var kvinder, dømt for hekseri eller trolddom mellem 1450 og 1780. Heraf blev omtrent halvdelen brændt på bålet (Levack 2006: 1, 23).

forestillinger om hemmelige natlige hekseabbatter, hvor især porøse kvinder hengav sig til dæmoners fysiske, såvel som psykiske, indtrængen, blev spredt over hele Europa af talrige dæmonologiske traktater, som insisterede på, at hekse ikke blot var sagesløse ofre for diabolske fristelser, men skyldige og derfor skulle straffes.

Et afgørende øjeblik i dæmonologiens rædselshistorie indtraf i 1484, hvor Pave Innocens 8. udsendte bullen *Summis Desiderantes Affectibus*. Heri erklærede han, at mange allerede havde overgivet sig til djævl og dæmoner, og han opfordrede særligt de tyske prælater til at optrappe jagten på hekse og troldmænd, da der tilsyneladende var mange af dem på de egne (Innocent VII 2001: 177-180). Blot tre år senere udkom den første store traktat om dæmonologi og hekseforfølgelse, nemlig den rabiate og misogyne *Malleus Maleficarum* (1487), skrevet af de tyske teologer og inkvisitorer Heinrich Kramer og Jacob Sprenger. Med henvisning til den påvelige bulle instruerede denne traktat myndigheder i, hvordan de skulle opspore, forhøre, torturere, afsløre og afstraffe troldmænd, og især hekse, for ifølge disse dæmonologer var kvinder svagere end mænd og derfor også mere modtagelige overfor diabolsk indflydelse (Kramer & Sprenger 2001: 181-229). Ifølge de amerikanske historikere Alan Charles Kors og Edward Peters udgjorde *Malleus Maleficarum* ikke alene "the first encyclopedia of witch beliefs", men den blev også "constantly cited in support of those beliefs by Catholics and Protestants down to the eighteenth century" (Kors & Peters 2001: 180). At denne frygtspredende traktat har været exceptionelt indflydelsesrig bekræftes af Muchembled, ifølge hvis beregninger den cirkulerede i mere end 20.000 eksemplarer allerede inden reformationens udbrud, ligesom den udkom i talrige udgaver helt frem til 1669 (Muchembled 2000: 65).

Malleus Maleficarum og de mange andre traktater om dæmonologi og heksekunst, som fulgte i dens kølvand, henvendte sig ganske vist primært til den latinkyndige elite, men de mange hekseprocesser, som folket deltog i, sørgede for at udbrede dæmonologiens lære til de brede masser, som ikke kunne læse. Offentlige forhørsscener og spektakulære hekseafbrændinger fungerede som en slags makaber anskuelseslære, der i bogstaveligste forstand satte kød på dæmonologiens teorier. Derudover bidrog en omfattende produktion af illustrerede flyveblade med motiver af djævl, dæmoner og hekse til at konkretisere dæmonologiens lære og påvirke den folkelige imagination. Djævl og dæmoner forekom hyppigt i reformationstidens omfattende billedsatire, og kendte kunstnere som Albrecht Dürer, Hans Baldung, Albrecht Altdorfer, Niklaus Manuel og Lucas Cranach fremstillede talrige



Figur 1: Matthäus Merian den ældre: Zayberey (1626)

heksebilleder, som bidrog til at sætte form og skikkelse på dæmonologiens teorier. I 1626 udkom et illustreret flyveblad, som forenede en lang række dæmonologiske motiver i ét samlet billede (figur 1). Det var udført af den tysk-schweiziske kunstner Matthäus Merian den ældre og bar den enkle titel *Zauberey*, hvilket i øvrigt vidner om, at begrebet om den 'fortryllede' verden ingenlunde er et anakronistisk begreb, men tværtimod er et begreb, som er rundet af datidens egen sprogbrug.

Billedet skildrer nogle af de mest udbredte forestillinger om hekseri og djævelskab i den fortryllede verden. I midten ses fire hekse omkring den berømte heksekedel, hvori man mente, at hekse fremstillede alverdens tryllebindende og forheksende salver (Levack 2006: 9). En af heksene er gravid, hvilket kan ses som en kommentar til en udbredt debat om, hvorvidt dæmoner kunne befrugte hekse (Petherbridge 2013: 65). I baggrunden til venstre for heksekedlen ses en procession på vej til Bloksbjerg, som ifølge mange dæmonologer var et hjemsted for ukristelige natlige heksesabbatter (Givry 1929: 60). Hekse og troldmænd flyver omkring på forke og gedebukke, som ofte blev associeret med syndig sex – et tema som ekspliciteres i forgrunden, hvor en heks ifølge ledsageteksten "mit dem Teufel hurt". I baggrunden til højre for heksekedlen ses en troldmand i en såkaldt 'magisk cirkel', som skulle beskytte åndemanere og troldmænd, når de tilkaldte djævl og dæmoner, da disse diabolske væsner angiveligt ikke kunne trænge ind i en magisk cirkel (Levack 2006: 38). I forgrunden til højre konsulterer en gruppe hekse nogle bøger om sort magi, mens andre forbereder et gruppevækkende ritual, som inkluderer døde spædbørn. Billedet er ledsaget af både latinske og tyske vers, der beskriver scenen og betoner, at heksene på billedet "hat verleugnet Gott und sich ergeben dem Sathan" [sic].

Sådanne billeder cirkulerede i tusindvis i det 17. århundredes Europa. Samtidig forekom også tusindvis af offentlige hekseafbrændinger, ligesom der blev trykt tusindvis af traktater om dæmonologi. På folkesprogene blev der endvidere trykt tusindvis af prædikener, fortællinger og anekdoter om Djævelens og dæmonernes allestedsnærværelse. I Tyskland udkom de populære *Teufelsbücher*, der fortalte læserne, at djævlene lurede overalt. Disse cirkulerede, ifølge Muchembled, i omtrent 240.000 eksemplarer i slutningen af det 16. århundrede (Muchembled 2000: 155). I Frankrig de lige så populære *histoires tragiques*, der for manges vedkommende blev véritable bestsellere, og med Muchembleds ord fik "un impact proprement extraordinaire en France" (*ibid.* 179). Tilsammen etablerede produktionen, cirkulationen og konsumtionen af alle disse ord, billeder og gerninger en sammenhængende

kristen frygtkultur, som var vidt forgrenet, men som ikke desto mindre var idé- og forestillingsmæssigt kohærent. I århundrederne op til oplysningstiden spredte denne kultur frygt blandt tusindvis af mennesker over hele Europa. Men tryk avler, som bekendt, som regel modtryk, og det er derfor heller ikke overraskende, at frygtens intensivering afstedkom en voksende trang til at bryde ud af frygtens fængsel.

II. Cyrano de Bergerac og den satiriske udfordring af kristen frygtkultur

Hele det fortryllede forestillingsunivers, som Merian den ældre og andre havde udmalet for europæerne, blev i stigende grad udfordret og latterliggjort af satirikere i den tidlige oplysningstid. Fra omkring midten af det 17. årh. begyndte en lille, men støt voksende, gruppe af satiriske forfattere og billedkunstnere at undergrave den traserede kristne frygtkultur med hån, spot og latterliggørelse som deres foretrukne midler. En af de første og mest radikale satirikere i denne sammenhæng var den franske forfatter Cyrano de Bergerac. Selvom han ikke indtager den mest fremtrædende plads i litteraturhistorien i dag, så blev han flittigt læst og diskuteret i sin samtid (Harth 1970: 1-2, 26-27). Hans værker udkom ikke alene i adskillige genoptryk i Frankrig, men udkom også i engelske oversættelser, og hans posthume romaner er bl.a. blevet tilskrevet "a powerful influence" på Jonathan Swifts *Gulliver's Travels* (Malcolmson 2006: 56).²

I de to breve *Pour les sorcieres* og *Contre les sorcieres*, som blev udgivet året før hans død i 1655, spottede Cyrano de Bergerac – som en af de første – den etablerede heksetro, og i de posthumt udgivne menippæiske satirer *Les États et Empires de la Lune* (1657) og *Les États et Empires du Soleil* (1662) latterliggjorde han ikke alene troen på hekse og dæmoner, men enhver tro på magi og mirakler. Dette var medvirkende til, at han i samtiden blev opfattet som skandaløst ateistisk, selvom disse værker udkom i censurerede udgaver, hvor man havde fjernet de mest radikale religionssatiriske passager (Harth 1970: 7-8, 26-27, 53). I den første af de to posthume satirer, *Les États et Empires de la Lune*, beretter en unavngiven jeg-fortæller om, hvordan han, v.h.j.a. en sindrig teknik, rejser til månen, og i den efterfølgende, *Les États et Empires*

² Bergeracs heksebreve udkom i samlingen *Satyrical Characters and Handsome Descriptions in Letters* (1658). *Les États et Empires de la Lune* udkom under titlen *Selenarkia Or, The Government of the World in the Moon* (1659). *États et Empires du Soleil* udkom sammen med en genudgivelse af oversættelsen af *Les États et Empires de la Lune* under titlen *The Comical History of the States and Empires of the Worlds of the Moon and Sun* (1687).

du Soleil, fortæller den tilbagevendte jeg-fortæller, som nu kaldes Dyrcona, om de konsekvenser, det får, da han udgiver beretningen om sin månerejse - altså den første satire. Blandt folket bliver den en enorm succes, men til alt uheld er der også nogle gejstlige, der læser den, og som børn af tidens kristne frygtkultur anser de straks Dyrcona for at være en troldmand i ledtog med Satan selv. De opsøger Dyrconas ven, Monsieur de Colignac, som han er gæst hos, og fremsætter følgende komisk-absurde anklage:

Le sorcier que nous accusons est l'auteur des Etats et Empires de la Lune; il ne saurait pas nier qu'il ne soit le plus grand magicien de l'Europe, après ce qu'il avoue lui-même. Comment! avoir monté à la lune! Cela se peut-il sans l'entremise de ... Je n'oserais nommer la Bête; car enfin, dites-moi, qu'allait-il faire chez la lune?

- Belle demande! Interrompt un autre. Il allait assister au sabbat qui s'y tenait possible ce jour-là : et en effet vous voyez qu'il eut accointance avec le démon de Socrate (Bergerac 2000: 169)

Ved at tillægge de gejstlige anklagere den temmelig fantasifulde forestilling om, at Dyrcona skulle ville deltage i en heksesabbat på månen (!), gjorde Bergerac det klart, at der næppe var grænser var for, hvad fanatiske gejstlige kunne finde på at opdigte. Det er ganske vist rigtigt, at Dyrcona ifølge *Les États et Empires de la Lune* havde stiftet bekendtskab med "le démon de Socrate" på månen, men denne førkristne daimon, som bl.a. omtales i *Sokrates' Forsvarstale* af Platon, er væsensforskellig fra den kristne forestilling om dæmoner, hvilket ikke mindst kommer til udtryk deri, at den er indsigtfuld og hjælpsom, ligesom Sokrates' daimon også var i Platons skrifter (Platon 2009: 118-19).³ Når Bergerac genopliver "le démon de Socrate" med alle dens tydeligt udæmoniske egenskaber, så fungerer det først og fremmest som en flertydiggørelse og destabilisering af den herskende kristne forestilling om dæmoner - og dermed som alt andet end en bekræftelse af den. Det registrerer de trosivrige gejstlige imidlertid ikke. De ser det tværtimod som en klar bekræftelse på, at de har med en troldmand at gøre. Garvet lover de sågar Colignac, at de vil få Dyrcona brændt "sans scandale", hvis han udleverer ham til dem (Bergerac 2000: 170). Den oplyste Colignac slår dog blot en latter op over dette forslag, og da de gejstlige fornærmet forlader stedet, stikker

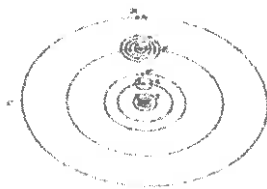
³ I den nye oversættelse af Platons *Samlede Værker* forklarer oversætteren Jørgen Meyer: "Det græske ord *daimonon* er afledt af *daimon*, der er betegnelsen for en gud, hvis identitet man ikke kender, og har altså intet 'dæmonisk' ved sig." Følgelig omtaler hans oversættelse ikke Sokrates' dæmon men taler derimod om Sokrates' "guddommelige varselsstemme" (Platon 2009: 86, 118).

Dyrcona af. Han bliver imidlertid hurtigt fanget af en gruppe enfoldige landsbyboere under ledelse af den udspekulerede lokale præst Messire Jean, som på forhånd har fyldt deres hoveder med "mille contes ridicule" om Dyrconas "enchantelements" (*ibid.*: 172). Efter at landsbyboerne har bundet Dyrcona, udspiller følgende komiske scene sig:

Ils consultèrent s'ils se saisiraient du mulet, et délibérément [sic] que oui; mais ayant décousu le paquet, et au premier volume qu'ils ouvrirent s'étant rencontré la Physique de M. Descartes, quand ils aperçurent tous les cercles pas lesquels ce philosophe a distingué le mouvement de chaque planète, tous d'une voix hurlèrent que c'étaient les cernes que je traçais pour appeler Belzébuth. (Bergerac 2000: 180)

Konfrontationen mellem den fortryllede verden og den affortryllede verden er her sat på spidsen: Med hovedet fuld af forestillinger om trolddom og heksekunst fortolker den forvirrede og analfabetiske hob selveste René Descartes' *Principia Philosophiæ* (1644), som bl.a. indeholder hans teorier om fysikkens love, som en bog om sort magi. Hvad der for samtidens intellektuelle fremstod som indbegrebet af rationalisme og videnskab, bliver således til dets diametrale modsætning i de forskræmte og forblændede landsbyboeres øjne. Uden yderligere undersøgelse antager de straks, at Descartes' optegnelser af planeternes baner er de magiske cirkler, de kender fra historier om troldmænd og åndemanere, der fremmaner djævla og dæmoner, og som vi så gengivet i Merian den ældres *Zauberey* (figur 1). Som mennesker, der har internaliseret den fortryllede verdens forestillingsunivers, tror de, at de har fanget en troldmand, som bruger disse "cernes" til at fremmane Beelzebub, der er endnu et navn for Djævelen. For den affortryllede fortæller står det imidlertid klart at det, de i virkeligheden ser, er "les cercles pas lesquels ce philosophe a distingué le mouvement de chaque planète" samt deres tilhørende måner (figur 2).

Denne type latterliggørelser af overængstelige og overtroiske mennesker, der ser verden gennem fortryllesens forvrængende briller, begyndte at dukke op overalt i den europæiske litteratur i slutningen af det 17. århundrede. Man kan ikke alene finde dem i kanoniserede satiriske mesterværker som *Hudibras* (1663-79) af den engelske forfatter Samuel Butler eller *Der Abendteuerliche Simplicissimus Teutsch* (1669) af den tyske forfatter Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, men også i en hel underskov af fortællinger, der i dag er gået i glemmebogen – ikke mindst i den franske forfatter Laurant Bordelons kostelige *Monsieur Oufle* (1710), som er én lang latterliggørelse af de mange frygtindgydende forestillinger, der florerede i den fortryllede verden. Når



Figur 2: Fra René Descartes *Principia Philosophiae* (1644)
(gengivet i Descartes 1996: 91).

Cyrano de Bergerac indtager en fremtrædende position i denne fremspirende religionssatiriske tradition, er det ikke kun fordi han påbegyndte den satiriske underminering af den kristne frygtkultur før de fleste af sine forfatterkolleger, men også fordi han gik længere end de fleste andre. Han nøjedes ikke med at spotte den udbredte folkelige overtro, men udstillede også de klerikale ledere som bedragere, der udnyttede folkets godtroenhed til egen fordel. Eksempelvis beskrev han, hvordan den ovennævnte præst, Messire Jean, skræmte de overtroiske landbyboerne fra at røre Dyrconas muldyr for derefter i al hemmelighed at føre dyret hjem til sin egen stald:

Messire Jean de son côté criaît, à gorge déployée, qu'on se gardât de toucher à rien, que tous ces livres-là étaient de francs grimoires, et le mulet un Satan. La canaille ainsi épouvantée laissa partir le mulet en paix. Je vis pourtant Mathurine, la servante de monsieur le curé, qui le chassait vers l'étable du presbytère, de peur qu'il n'allât dans le cimetière polluer l'herbe des trépassés. (Bergerac 2000: 184)

Ved at indbilde den forskræmte hob, at muldyret er "*un Satan*", kan Messire Jean uhindret gøre dyret til sit eget. Han tror end ikke selv på det, han bilder flokken ind, men misbruger deres godtroenhed til at høste personlige gevinster. I det hele taget fremstilles denne Messire Jean som alt andet end den "gode hyrde", han som præst, ifølge Biblen, burde være. Han er tværtimod bedragerisk, hyklerisk, grådig, bagtalerisk og magtbegærlig. Han blev præst for at fingrene i "*l'argent de pélerins*" (Bergerac 2000: 201), og han gør alt, hvad han kan, for at stige i det klerikale hierarki. I et satirehistorisk perspektiv er det dog ikke alle aspekter af hans karakter, der er lige nye. Hans grådighed og magtbegær bidrager ganske vist til skildringen af ham som en

person, der er drevet af egoistiske motiver, som er i åbenlys modstrid med det 'Kristi budskab', kirken ellers prædikede, men 'havesyge' var som sådan ikke noget nyt tema i religionssatiren. Dette tema optrådte i religionssatiren allerede i det 12. århundrede (Brink 2014: 27-31). Historisk set består det nye i Bergeracs satirisering af klerikale autoriteter i, at de bliver udstillet som *fear-mongers*, angstprovokatører, med en åbenbar interesse i at holde befolkningen i en tilstand af frygt og overtro, da dette gør det nemmere at kontrollere og manipulere dem. Skræmte mennesker er mere tilbøjelige til at adlyde, og det vidste snedige præster, ifølge satirerne, at drage fordel af.

I et større idéhistorisk perspektiv udgør Messire Jean således en tidlig litterær fremstilling af den præstebedragsteori, som adskillige oplysningstænkere sidenhen skulle udfolde i mere teoretiske termer. En af de første oplysningstænkere, der påpegede præsternes bedrageriske udnyttelse af frygt og overtro, var den nederlandske filosof Baruch Spinoza, hvis *Tractatus theologico-politicus* (1670) udkom mindre end et årti efter Bergeracs *Les États et Empires du Soleil* (1662). I dette værk gjorde Spinoza ikke alene gældende, at "frygt er ... årsagen til, at overtro opstår, holder sig og næres", men han hævdede også, at "intet styrer mængden mere virksomt end overtro", hvilket "Kirkens tjenere" forstod at udnytte til at tilfredsstille deres "grådighed og ærgerrighed" (Spinoza 2009: 29, 31). Ligesom religionssatirikerne undgik Spinoza at angribe Jesus selv, men rettede i stedet sit skyts imod den efterfølgende præstestand, hvilket ifølge den engelske idéhistoriker Jonathan Israel var hovedtendensen blandt moderate såvel som radikale oplysningstænkere (Israel 2006: 94-97). "Religion's safe, with Priestcraft is the War", erklærede den engelske fritænkere John Toland i 1700 og understregede dermed den antiklerikalisme, som religionskritikken havde tilfælles med religionssatiren (Toland 1700: 16). Tolands udsagn er desuden et eksempel på den popularitet, som ordet *priestcraft* opnåede blandt kirkekritiske englændere i denne periode.⁴ Ordet minder tydeligvis om *witchcraft* og kunne derfor bruges til at antyde, at der måske ikke var den store forskel på heksekunst og "præstekunst". Beroede begge dele måske ikke på en form for overtro? Og var *witchcraft* og *priestcraft* ikke del af én og samme skræmmekampagne?

⁴ Det tidligste eksempel på brug af ordet *priestcraft* i kritisk-nedsættende betydning, som er registreret i *Oxford English Dictionary*, stammer fra den engelske satiriker John Drydens *Absalom and Achitophel* fra 1681, som indledes med sætningen: "In pious times, ere priestcraft did begin" (Dryden 1893: 88).

III. William Hogarth og frygtens langsomme forvitring

Udfordret af kritiske spørgsmål og satirisk latter begyndte den kristne frygtkultur langsomt at smuldre. Allerede i den tidlige oplysningstid beklagede adskillige kirkefolk sig over, at stadig flere lo ad både heksekunst og præstekunst. Eksempelvis rettede den engelske gejstlige Joseph Glanvill i *A Blow at Modern Sadducism* (1668) et massivt angreb imod den hastigt voksende gruppe af "WITS", som spredte en ukristelig latter og dermed svækkede den sanktionerede tro – ikke mindst fordi

... their admirers take every jest for an argument, and a loud laugh upon an idle tale of a Devil, or a Witch, for a demonstration of the non-existence of such beings" (Glanvill 1668: 167).

Med latterliggørelsen som våben – og uden om enhver form for seriøs argumentation – var disse vittighoveder, ifølge Glanvill, i færd med at undergrave "every thing that is sacred", herunder også troen på djævle, dæmoner og hekse (*ibid.*: 167).

På trods af sådanne klageråb, som der findes talrige af i den tidligere oplysningstid (Marshall 2013: 44-48), vedblev den gammelkristne frygtkultur ikke desto mindre med at have et stærkt tag i store dele af befolkningen indtil langt ind i det 18. århundrede – ikke mindst i de uuddannede lavere klasser (Levack 2006: 268). Derfor kan man endnu finde talrige eksempler på latterliggørelse af tro på djævle, dæmoner og hekse i romaner som f.eks. *Tom Jones* (1749) af den engelske forfatter Henry Fielding eller *La Religieuse* (1760) af den franske forfatter Denis Diderot. Også i billedsatiren latterliggjorde man den gammelkristne frygtkulturs fortsatte beståen, og det skete ikke sjældent med henvisning til, at den blev opretholdt v.h.j.a. manipulatorisk præstekunst. Den engelske kunstner William Hogarth, som utvivlsomt var det 18. århundredes mest kendte billedsatiriker, og hvis værker nøje blev analyseret i hele Europa (jf. f.eks. Lichtenberg 1991), skabte nogle af de mest detaljerige og sofistikerede billeder af folkelig naivitet, kirkelig magtmisbrug og udspekuleret præstekunst. I 1762 spottede han eksempelvis i et af sine værker det sammensurium af godtroenhed, overtro og fanatisme, som han – ifølge titlen på værket (figur 3) – så i den metodistiske kirke, der var begyndt at tiltrække tusindvis af englændere, ikke mindst fra de lavere, uuddannede klasser.

Hogarths *Credulity, Superstition, and Fanaticism* mere end antyder, at præstekunst implicerer kunsten at sprede frygt. En fanatisk præst vifter i bogstaveligste forstand med skræmmebilleder, idet han holder en heks i den



Figur 3: William Hogarth: *Credulity, Superstition, and Fanaticism: A Medley* (1762)

ene hånd og en djævel i den anden. Hans eksalterede prædiken skal øjensynligt jage en skræk i livet på menigheden. At der er tale om en metodistisk forsamling fremgår bl.a. af, at en af grundlæggerne af metodismen, George Whitefield, står ved pulten umiddelbart under præsten. Der hænger desuden et sonometer bag præsten, som bærer indskriften "W[hitefiel]d's Scale of Vociferation". At denne komiske *brøleskala* går fra "Nat[ur]al Tone" til "Bull Roar" henviser til, at Whitefield i samtiden var kendt for at holde brølende dunderprædikener (Krysmanski 1998: 292). Og at skalaen udgår fra en mund med indskriften "Blood, Blood, Blood, Blood" mimer Whitefields retoriske brug af gentagelser i sine prædikener, samt hans mange dramatiske henvisninger til "Jesu blod" (Downey 1969: 175-76).

Blandt tilhørerne i den venstre del af billedet står en anden af metodismens grundlæggere, nemlig John Wesley, som peger op på en uhyggespredende "Globe of Hell", imens han tiltaler en tydeligvis forfærdet kirkegænger.⁵ Wesleys navn går desuden igen på en af bøgerne i forgrunden. Ud over den centralt placerede "Demonology by K[ing] James 1st", som var en ihærdig heksejæger, ser man "Westley's Sermons" ligge oven på "Glanvil on Witches". At Wesleys prædikener ligger oven på en bog af Joseph Glanvill er ganske sigende. Som nævnt havde Glanvill hundrede år forinden harceleret imod de gudløse "WITS", som fik folk til at le af dæmoner og hekse, og derfor udgør han også i overført betydning et fundament for Wesleys prædikener. For hundrede år efter Glanvill fandt Wesley det stadig begrædeligt, at troen på dæmoner og hekse var aftagende, og ligesom Glanvill så også Wesley dette som et udtryk for en omsiggribende ateisme. Den 25. Maj 1768 skrev han således følgende i sin dagbog:

It is true likewise that the English in general, and indeed most of the men of learning in Europe, have given up all accounts of witches and apparitions, as mere old wives' fables. I am sorry for it ... They well know ... that the giving up witchcraft is, in effect, giving up the Bible (Wesley 1915: 329-30).

Udover hekse nævner Wesley her også "apparitions", dvs. genfærd eller spøgelser, som metodisterne var kendt for også at tro på. Det kommenterede Hogarth bl.a. ved at lade folk i menigheden kramme små skulpturer af det såkaldte *Cock Lane Ghost*, som i begyndelsen af 1762 fik stor offentlig bevågenhed i London (Anderson 2012: 158-59). Historien om dette spøgelse

⁵ Der hersker bred enighed om identifikationen af Whitefield og Wesley i billedet. Krysmanski gengiver samtidige ikke-satiriske portrætter af dem, og ligheden er ganske slående (Krysmanski 1998: 295).

opstod, da den metodistiske præst Richard Parsons hævdede, at han kunne høre et spøgelse banke i sin lejlighed og særligt i sin 11-årige datters sovekammer. En anden metodistisk præst, John Moore, blev tilkaldt for at afkode spøgelsets bankelyde som jaer og nej. Hogarth spotter denne spøgelseshistorie ved at afbilde den centrale bankescene i toppen af et termometer, der måler temperaturen i en hjerne, som ligger oven på bøgerne af Wesley og Glanvill. Skalaen over temperaturer i denne hjerne, der må antages at være fyldt med historier om spøgelse fra Glanvills og Wesleys bøger, går fra "Suicide" og "Madness" til "Madness" (igen) og "Raving", inden den kulminerer i afbildningen af spøgelse, som med en hammer banker på væggen ind til Parsons datters sovekammer i Cock Lane. Således fremstår den metodistiske spøgelsesfantasi, som hærgede London, mens Hogarth arbejder på sin satire som topmålet af fanatisk, overophedet, overtroisk galskab.

Udover spøgelser er der også engle i rummet og i overensstemmelse med englenes traditionelle rolle som budbringere fra oven, ankommer en engel øverst i billedet med et brev "To St. Money-Trap". Allerede denne tiltale antyder, at den skrækindjagende metodistiske performance i virkeligheden er en pengefælde. Faktisk indsamlede Whitefield store summer, selvom de fleste i hans menighed kom fra de lavere klasser (Krysmanski 1998: 292, 308), og det fik en af karaktererne i den engelske forfatter Israel Pottinger's *The Methodist, a Comedy* (1760) til at kalde ham for

.. an Enthusiastic Rascal! – That frightens the Ignorant out of their Wits, and afterwards picks their Pockets (Pottinger 1761: 59).

Hos Hogarth er de metodistiske præster dog snarere snedige fældemagere end simple lommetyve. Det fremhæves ikke kun af tiltalen som "St. Money-Trap" men også af, at "The Poors Box" [*sic*] nederst i billedet har form af en musefælde – tilmed én af den slags musefælder, der fanger musene levende. Med denne transformation af den klassiske kirkebøsse antager udtrykket "The Poors Box" en noget anden betydning: I stedet for at referere til en indsamlingsbøsse, hvis bidrag går til de fattige, får udtrykket betydning af et indelukke, som de fattige bliver fanget i. "The Poors Box" kommer således til at fremstå som en miniatureudgave af hele kirkerummet: Den fattige og uvidende hob kan sagtens komme ind, men når de først er inde, bliver de så fængslede af frygt, at de færreste formår at træde ud igen. Til gengæld giver de fleste deres få sparepenge til kirken. Det er ikke simpelt lommetyveri, men *priestcraft* i en mere snedig version.

Indtil videre har vi betragtet Hogarths satire som en latterliggørelse af

metodismen, men billedet er mere tvetydigt end som så, for det implicerer også adskillige referencer til katolicismen. Den mest tydelige reference er, at den eksalterede præst taber sin paryk, hvorved han afslører en *tonsur*, dvs. den frisure, som katolske munke og jesuitiske præster dengang bar. Det har den tyske kunsthistoriker Bernd Krysmanski fortolket således, at Hogarth bekræftede en udbredt forestilling om, at metodisterne i al hemmelighed var papister (Krysmanski 1998: 292). Jeg mener dog snarere, at det skal antyde, at katolikkerne var lige så godtroende, overtroiske og fanatiske som metodisterne. Som titlen påpeger, handler billedet jo om *Credulity, Superstition and Fanaticism*, og katolikkerne troede jo trods alt også på dæmoniske besættelser, på eksorcisme, på magiske ting, såsom vievand og relikvier, og ikke mindst på den frygtindgydende tilføjelse til helvedet, som teologerne opfandt i det 12. århundrede og kaldte *Purgatorium* (Le Goff 1981: 266-67). Netop denne "Doctrine of Purgatory", som den protestantiske biskop Henry Jones havde kritiseret for at fastholde folk i en tilstand af "slavish feare" [sic] (Jones 1647: 59), spotter Hogarth også. For oven over den uhyggelige "Globe of Hell", som ifølge påskriften er udformet af den metodistiske præst og astronom William Romaine, ses en ekstra globus med påskriften "Deserts of New Purgatory". Med denne dobbelte henvisning til både protestantiske og katolske konstruktioner af skræmmebilleder – metafysiske såvel som skulpturelle – forlener Hogarth sin satire med en flertydighed, som gør det vanskeligt at afgøre, hvor latterliggørelsen egentlig stopper. Hvis billedet ikke kun udstiller metodistisk præstekunst, men også katolsk, kunne man så ikke forestille sig, at den i virkeligheden angik al præstekunst?

IV. Flertydighedens taktik

Hogarth var langt fra alene om at indbygge en flertydighed i sine satirer, som gjorde det uklart, hvor omfattende deres angreb egentlig var. Tværtimod var det en udbredt taktik blandt oplysningstidens religionssatirikere at spotte accepterede mål, hvilket i England f.eks. kunne være metodister og katolikker, på en sådan måde, at de udviste en høj grad af lighed med mål, det var kontroversielt eller strafbart at angribe - f.eks. den anglikanske kirke eller kristendommen som sådan. Mange gejstlige var derfor overordentlig foruroligede over religionssatirens tiltagende popularitet, og de anklagede ofte sådanne satirer for at angribe alt, der var helligt. Polemikken omkring den irske forfatter Jonathan Swifts satire *A Tale of a Tub* (1705) er sigende i

den henseende. For Swifts satire, der først udkom anonymt, fik den engelske teolog William Wotton til at fare i blækhuset og anklage den for at være

.. one of the Profanest Banter upon the Religion of Jesus Christ, as such, that ever yet appeared (Wotton 1705: 62).

Swift, der selv var anglikansk præst, forsvarede sig med, at han blot havde gjort nar af "the Follies of Fanaticism and Superstition" og hverken havde angrebet den anglikanske kirke eller kristendommen som sådan (Swift 1973: 266). I lighed med Hogarth, som ifølge Krysmanski var "deeply inspired by Swift's Tale" (Krysmanski 2010: 247), havde Swift nøjedes med gøre eksplicit grin med katolikker og såkaldte "dissenters", som var protestantiske trossamfund, der ikke tilsluttede sig den anglikanske kirke og bl.a. omfattede metodister, presbyterianere, puritanere og mange andre. Det mildnede imidlertid ikke den oprørte Wotton, som selvsikkert hævdede, at

.. he that diverts himself too much at the Expense of the Roman Catholics and the Protestant Dissenters, may lose his own Religion e're he is aware of it, at least the Power of it in his Heart (Wotton 1705: 51).

Wottons formodning om at satirikeren ikke selv er herre over det, han sætter i værk, da hans satiriske angreb – i ham selv såvel som i publikum – kan brede sig fra de isolerede fænomener, han latterliggør, til hele kirken og hele kristendommen, findes i talrige gejstlige protester over religionssatire i denne periode (se f.eks. Tillotson 1704: 40-41 og Blackmore 1716: 203-205). Sådanne formodninger kan fremstå som urimelige angreb på de enkelte satirikere, men de vidner også om en generel gejstlig frygt for religionssatirernes effekt – en frygt, som måske ikke var helt ubegrundet. For hvis både katolske, metodistiske, presbyterianske, puritanske og alle mulige andre præster frit kunne udstilles som bedragere og angstprovokatører, kunne de anglikanske præster, der lignede dem til forveksling, så ikke nemt komme til at fremstå på samme måde? Kunne satirikernes sværtning af andres skrækkindjagende præstekunst ikke nemt smitte af på billedet af ens egne? Kunne folks associationer ikke hurtigt komme til at løbe i utilsigtede retninger? Og hvis det var tilfældet, kunne satirikere som Swift og Hogarth, der muligvis blot ønskede at rense troen for overtro og præstekunst, så ikke nemt komme til at diskreditere kirken og kristendommen som sådan?

Hvis dette er tilfældet, så er det af sekundær betydning for satirernes historiske effekt, om deres ophavsmænd var kristne eller ej, og om deres intention var at spotte overtroiske afvigere eller at latterliggøre kirken og

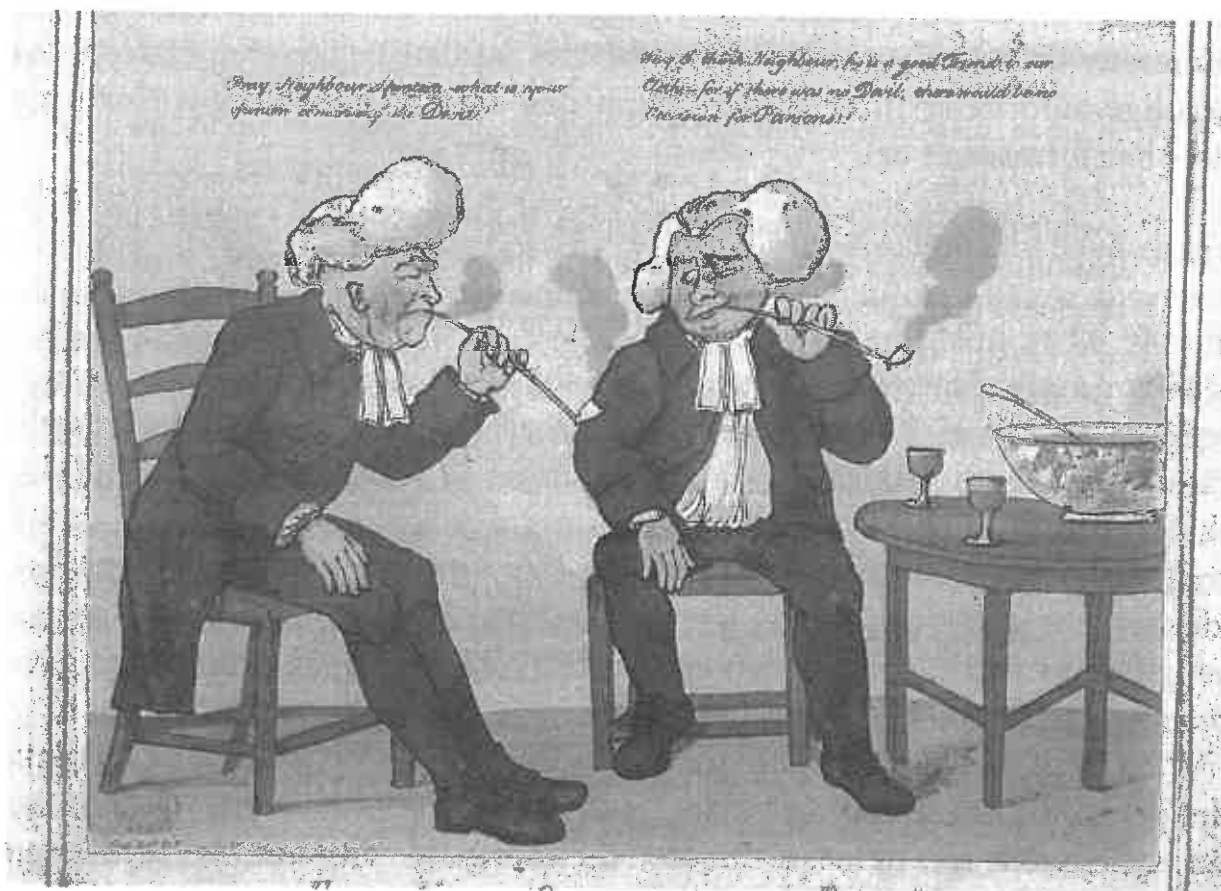
kristendommen som sådan. For i begge tilfælde var de med til at få den traderede kristne frygtkultur til at forvitre og den nedarvede ærefrygt for gejstlige autoriteter til at erodere. Som den amerikanske litterat Northrop Frye har formuleret det:

.. while the personal attitudes of Erasmus, Rabelais, Swift, and Voltaire to institutional religions varied a good deal, the effect of their satire varies much less (Frye 1957: 232).

Det samme gælder efter alt at dømme for effekten af frygtundergravende religionssatirer af Bergerac, Grimmshausen, Butler, Bordelon, Hogarth, Fielding, Diderot og talrige anonyme forfattere og billedkunstnere, som f.eks. skaberen af billedet *Ecclesiastic Opinions concerning the Devil* (figur 4, s. 110), som åbent udstiller præsternes interesse i at opretholde troen på Djævelen, idet den ene præst her siger til den anden, at han mener, at Djævelen af en god ven af deres stand, da der uden ham ikke ville være nogen grund til at have præster.

På trods af satirikernes mange indbyrdes meningsforskelle, så fremgik det generelt af deres satirer at det, folk reelt var åbne overfor, hverken var dæmoner, som kunne besætte dem, eller spøgelse, der talte til dem, men derimod skræmmebilleder, som kunne paralisere dem, og præster, der bedrog dem. Uanset hvad de enkelte satirikers intentioner måtte have været – et spørgsmål, vi aldrig kan opnå et sikkert svar på – så kan man konstatere, at deres satiriske skyts generelt var rettet imod to fronter: På den ene side gjorde de nar af godtroende og autoritetstro folk, som tog alverdens opspundne historier om djævl, dæmoner, hekse, troldmænd og spøgelse for gode varer. På den anden side udstillede de talrige klerikale autoriteter som utroværdige ledere – enten fordi de var gennemsyret af overtro eller fordi de var bedragere, der holdt deres menigheder i en tilstand af overtro og frygt, fordi de så var nemmere at kontrollere og manipulere.

Ved at sætte billeder og fortællinger af denne type i cirkulation i de europæiske samfund spredte religionssatirikerne en ny og mere skeptisk latter, som med tiden gjorde europæerne mindre modtagelige overfor frygtindgydende religiøse forestillinger. Da nye satirer først havde gjort det muligt – og med tiden gjorde det stadig mere almindeligt – at forestille sig at djævl, dæmoner, hekse, troldmænd og spøgelse måske blot var menneskelige påfund, som bedragerske præster brugte til at styre den godtroende befolkning med, så vakte hele den sataniske skare ikke længere samme umiddelbare rædsel som tidligere. I stedet kunne snak om djævl eller



Figur 4: Anonym: *Ecclesiastical Opinions concerning the Devil* (1791).

dæmoner få den nye tids europæere til at bryde ud i en afvisende hånlatter eller føle afsky over for de præster, der med manipulatoriske hensigter havde forsøgt at føre dem bag lyset.

Derfor var religionssatire ikke alene med til at diskreditere den overleverede kristne dæmonologi og delegitimere de frygtelige menneskeafbrændinger, som langsomt ophørte i Europa i løbet af det 17. og 18. århundrede (Levack 2006: 253). Den var også med til at frigøre europæerne fra et gammelkristent følelsesregime, som havde pålagt dem at føle frygt for djævl, dæmoner, besættelser, hekse, troldmænd osv. Med latterliggørelsen som middel udstillede og spottede religionssatiren de overleverede religiøse forestillinger som menneskeligt opfundne skræmmebilleder, og således bidrog den til at affortrylle verden og svække den internaliserede gammelkristne frygtkultur. Ganske vist var den enkelte religionssatires indvirkning på en så solid og veletableret kultur, som den kristne frygtkultur endnu var i det 16. århundrede, formodentlig ikke større end en enkelt dråbe vands indvirkning på en hård sten. Men når den ene dråbe vand efter den anden igennem århundreder har

ramt den samme sten, så går der til sidst hul i stenen. Sådan var religionssatirens korrosive indvirkning på den gammelkristne frygtkultur.

Fra midten af det 17. til midten af det 19. århundrede voksede religionsatiren sig større og større, og samtidig fik de lavere klassere i stigende grad adgang til den (Gatrell 2006: 494-96; Goldstein 2000: 1-12), hvilket efter alt at dømme bidrog til den kristne frygtkulturs endelige forvitring. Som en følge heraf nærer de færreste europæere i dag samme frygt for djævle, dæmoner, hekse og spøgelse, som man gjorde tidligere. Selvom oplysningsprojektet næppe kan siges at være et fuldent projekt i dag, så må man dog indrømme, at det i denne henseende er lykkedes ganske godt. Endvidere må man indrømme, at religionssatiren spillede en afgørende rolle i den frigørelse fra frygt, som ifølge Horkheimer og Adorno var et af de centrale mål for oplysningen. Med andre ord var det ikke kun filosofien og videnskaben, der drev den europæiske oplysningsproces, men også religionssatiren. Et gammelt fransk ordsprog siger, at latterliggørelse ikke slår ihjel – *le ridicule ne tue pas* – men af religionssatirens historie kan vi lære, at det næppe var tilfældet for den gammelkristne frygtkultur, for oplysningssatirens mange ætsende angreb var efter alt at dømme med til at tage livet af den. Måske er intet mere dødbringende for en frygtkultur end vedvarende latterliggørelse.

Litteratur

- Anderson, Misty. 2012. *Imagining Methodism in Eighteenth-Century Britain: Enthusiasm, Belief & the Borders of the Self*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Aristoteles. 2007. *Retorik*. København: Museum Tusculanum.
- Bergerac, Cyrano de. 2000. *Œuvres Complètes, I*. Paris: Honoré Champion Éditeur.
- Blackmore, Richard. 1716. *An Essay upon Wit. Essays upon Several Subjects*. London: 189-235.
- Brink, Dennis Meyhoff. 2014. "Religionssatirens fødsel ud af grådighedskritikkens ånd" i *Passage: Tidsskrift for litteratur og kritik*, 71: 23-36.
- Bordelon, Laurant. 1754 [1710]. *L'Histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle*. Paris.
- Butler, Samuel. 1694 [1663-78]. *Hudibras, in three parts*. London.
- Dante, Alighieri. 2006. *Divina Commedia*. Rom: Newton Compton editori.
- Descartes, René. 1996. *Principia Philosophiae. Œuvres, VIII*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin: 1-353.

- Diderot, Denis. 1972 [1760]. *La Religieuse*. Paris: Gallimard.
- Downey, James. 1969. *The Eighteenth-Century Pulpit: A Study of the Sermons of Butler, Berkeley, Secker, Sterne Whitefield and Wesl y*. Oxford: Oxford University Press.
- Dryden, John. 1893 [1681]. *Absalom and Achitophel. Stanzas on the Death of Oliver Cromwell; Astr a Redux; Annus Mirabilis; Absalom and Achitophel; Religio Laici; The Hind and the Panther*. Red. W.D. Christie. Oxford: The Clarendon Press 1893.
- Elliott, Robert C. 1960. *The Power of Satire: Magic, Ritual, Art*. Princeton: Princeton University Press.
- Fielding, Henry. 1995 [1749]. *Tom Jones*. New York: W.W. Norton.
- Frye, Northrop. 1957. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton University Press.
- Gatrell, Vic. 2006. *City of Laughter. Sex and Satire in Eighteenth-Century London*. London: Atlantic Books.
- Givry, Grillot de. 1929. *Le Musée des Sorciers: Mages et Alchimistes*. Librairie de France.
- Glanvill, Joseph. 1668. *A Blow at Modern Sadducism In some Philosophical Considerations about Witchcraft ... With Reflections on Drollery, and Atheism*. London.
- Goldstein, Robert Justin. 2000. Introduction. *The War for the Public Mind: Political Censorship in Nineteenth-Century Europe*. London: Preager: 1-34.
- Grimmelhausen, Hans Jacob Christoffel von. 2005 [1669]. *Simplicissimus Teutsch*. Berlin: Deutscher Klassiker Verlag.
- Harth, Erica. 1970. *Cyrano de Bergerac and the Polemics of Modernity*. New York: Columbia University Press.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno. 2001 [1944]. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Innocent VII. 2001 [1484]. *Summis desiderantes affectibus. Witchcraft in Europe: 400-1700. A Documentary History*, red. Alan Charles Kors & Edward Peters. Philadelphia: University of Pennsylvania Press: 177-180.
- Israel, Jonathan. 2006. *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press.
- Jones, Henry. 1647. *Saint Patricks Purgatory: Containing The Description, Originall, Progresse, and Demolition of that superstitious place*. London.
- Kramer, Heinrich & Jacob Sprenger. 2001 [1487]. *Malleus Maleficarum. Witchcraft in Europe: 400-1700. A Documentary History*, red. Alan Charles Kors & Edward Peters. Philadelphia: University of Pennsylvania Press: 181-229.
- Krysmanski, Bernd. 1998. "We See a Ghost: Hogarth's Satire on Methodists and Connoisseurs" i *The Art Bulletin*, 80 (2): 292-310.

- Krysmanski, Bernd. 2010. *Hogarth's Hidden Parts. Satiric Allusion, Erotic Wit, Blasphemous Bawdiness and Dark Humor in Eighteenth-Century English Art*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Kors, Alan Charles & Edward Peters. 2001. *Witchcraft in Europe: 400-1700. A Documentary History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Le Goff, Jacques. 1981. *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard.
- Levack, Brian P. 2006. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Third Edition. Harlow: Pearson Education Limited.
- Lichtenberg, Georg Christoph. 1991 [1794-99]. *Ausführliche Erklärung der Hogarthschen Kupferstiche*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Malcolmson, Christina. 2006. *Gulliver's Travels and Studies of Skin Color in the Royal Society. Humans and Other Animals in Eighteenth-Century British Culture. Representation, Hybridity, Ethics*, red. Frank Palmeri. Aldershot: Ashgate.
- Marshall, Ashley. 2013. *The Practice of Satire in England, 1658-1770*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Muchembled, Robert. 2000. *Une histoire du diable. XIIe-XXe siècle*. Paris: Éditions du Seuil.
- Petherbridge, Deanna. 2013. *Witches and Wicked Bodies*. Edinburgh: National Galleries of Scotland & British Museum.
- Platon. 2009. *Sokrates' forsvarstale. Samlede Værker*. København : Gyldendal 2009: 83-129.
- Spinoza, Baruch. 2009. *Teologisk-politisk afhandling*. København: Anis.
- Swift, Jonathan. 1973 [1705]. *A Tale of a Tub. The Writings of Jonathan Swift*. New York: W.W. Norton.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tillotson, John. 1704. *Sermon II: The Folly of Scoffing at Religion. The Works of the most reverend Dr. John Tillotson*. The Fourth Edition. London: 34-42.
- Toland, John. 1700. *Clito: A Poem on the Force of Eloquence*. London.
- Weber, Max. 1922. *Wissenschaft als Beruf. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr: 524-555.
- Wesley, John. 1915 [1906]. *The Journal of the Rev. John Wesley*, vol.3. London: J.M. Dent & Sons.
- Wotton, William. 1705. *A Defense of the Reflections upon Ancient and Modern Learning ... With Observations of The Tale of a Tub*. London.